

# ONTOLOGÍA E INTERSUBJETIVIDAD DESDE EL DEBATE SARTRE/MERLEAU-PONTY

Maximiliano Basilio Cladakis

UNSAM-CONICET

## I. Introducción

Las trayectorias intelectuales de Sartre y de Merleau-Ponty convergen en más de un aspecto. En efecto, son varios los puntos de contacto entre ambos autores. Sin lugar a dudas, hay un suelo común, un cúmulo de intereses compartidos. En *Historia de una amistad*, Sartre dice que, tras el reencuentro entre ambos, producido durante la Ocupación: “(...) pronunciamos las palabras fundamentales: fenomenología, existencia y descubrimos nuestras verdaderas preocupaciones” (Sartre, 1965: 10). Sin embargo, la convergencia no se agotaría en la fenomenología, en el existencialismo ni tampoco en la experiencia de la Ocupación ni en la filiación a la Resistencia. Más tarde, vendrían *Los tiempos modernos*, el compromiso político, las críticas al capitalismo, la reivindicación de la filosofía de Marx y las críticas al dogmatismo marxista de origen principalmente soviético.

Sin embargo, a pesar de las convergencias, las divergencias entre ambos autores siempre fueron evidentes. Estas divergencias hicieron que, en 1953, la relación se rompiera y que Merleau-Ponty terminara alejándose de *Los tiempos modernos*. Si bien los motivos de la ruptura fueron esencialmente políticos, las diferencias entre Sartre y Merleau-Ponty no eran sólo políticas. Incluso en el momento en que trabajaban juntos y que la relación

no presentaba ningún quiebre, Merleau-Ponty discutía varios aspectos del pensamiento sartreano. Ya en la *Fenomenología de la percepción*, publicada en 1945, el mismo año en que *Los tiempos modernos* sale a la luz, Merleau-Ponty somete a crítica algunas de las tesis aparecidas en *El ser y la nada*.

La intención que nos orienta es exponer la forma en que Sartre y Merleau-Ponty divergen en dos planos que resultan fundamentales en la constitución de sus planteos filosóficos: la ontología y la comprensión de la intersubjetividad como instancia fundamental de la existencia humana. Partiendo de la base de que ambos planos se encuentran, tanto en uno como en otro autor, estrechamente relacionados, nuestro objetivo será establecer la forma en que la oposición ontológica entre el en-sí y el para-sí, expuesta por Sartre en *El ser y la nada*, tiene como correlato una concepción de la intersubjetividad que plantea la ineludibilidad del conflicto y la ausencia de posibilidad de un reconocimiento recíproco entre los hombres. En este mismo sentido, nos interesa remarcar que las críticas de Merleau-Ponty a la ontología sartreana tendrán como correlato una crítica a su concepción de la intersubjetividad.

Con esta finalidad, el siguiente trabajo constará de tres puntos. En el primero de ellos, se expondrá el modo en que Sartre piensa la relación entre el en-sí y el para-sí, y las críticas realizadas por Merleau-Ponty. En el segundo, nos centraremos en la forma en que cada uno de los autores comprende la relación entre acción y libertad. En el tercero y último, el eje de exposición se concentrará en la intersubjetividad desde las problemáticas del conflicto y del reconocimiento. Nuestro trabajo, por otra parte, se centrará en los textos de los años 40 de ambos autores. Con respecto a Sartre, principalmente, tomaremos algunos capítulos de *El ser y la nada*. Con respecto a Merleau-Ponty, nos abocaremos a la *Fenomenología de la percepción* y a algunos de los artículos que conforman *Sentido y sinsentido*.

## II. Las dos regiones del Ser

Sartre y Merleau-Ponty piensan la conciencia de manera fenomenológica. Para uno y otro filósofo, la conciencia es conciencia intencional, lo que significa una relación ineludible entre la conciencia y el mundo. Como

acontecimiento de la facticidad, la existencia de la conciencia significa la existencia del mundo desde un primer momento. En este sentido, ambos autores critican explícitamente el paradigma cartesiano que toma como punto de partida metodológico el *cogito* reflexivo. Con respecto a ello, Sartre señala que Descartes intenta probar lo que no es posible probar ya que se trata de algo que se encuentra dado fácticamente. “(...) Descartes no ha probado su propia existencia. Pues, en efecto, yo siempre he sabido que existía, no he cesado jamás de practicar el *cogito*” (Sartre, 1948: 308). Merleau-Ponty, por su parte, dice, en relación a la primera evidencia indubitable que encuentra Descartes: “la primera verdad es, desde luego, ‘Yo pienso’, pero a condición de que se entienda por ello (...) al ser en el mundo” (Merleau-Ponty, 1945: 466).

Sartre y Merleau-Ponty concuerdan en el hecho de sostener que la relación entre la conciencia y el mundo se da en un plano más originario que el del conocimiento tal como lo plantea el paradigma cartesiano de la centralidad del entendimiento. Sin embargo, a pesar de esta concordancia, Sartre y Merleau-Ponty difieren en la forma de comprender el modo en que se da la relación conciencia-mundo. Esta diferencia tiene, a su vez, como correlato dos propuestas ontológicas diferentes. En el caso de Sartre, su propuesta ontológica es expuesta de manera detallada en *El ser y la nada*. En el caso de Merleau-Ponty, las críticas a las tesis de Sartre se hallan en paralelo con la elaboración de su propia propuesta y atraviesan su obra desde los primeros escritos, como la *Fenomenología de la percepción*, hasta sus últimas notas de curso.

En la obra de 1943, Sartre mantiene la división del ser en dos regiones. “Las reflexiones precedentes nos han permitido distinguir dos regiones de ser absolutamente diversas y separadas: el ser del *cogito* prerreflexivo y el del fenómeno” (Sartre, 1948: 31). Precisamente, esta división del ser en dos regiones es lo que posibilitará que varios autores hablen de la presencia de un “dualismo ontológico” en el pensamiento de Sartre: por un lado, el ser para-sí, que es la región del ser referida al *cogito* prerreflexivo; por otro, el ser-en-sí, que es la región del ser que se refiere al fenómeno.

Sin embargo, a pesar del establecimiento de estas dos regiones ontológicas en las que se divide el ser, Sartre señala que, al pensar en la relación entre ellas, no se debe analizar a cada una por separado para luego intentar unirlas

externamente. Por el contrario, Sartre plantea que se debe partir de la relación concreta ya que "(...) los resultados del análisis no pueden coincidir con los momentos de la síntesis" (Sartre, 1948: 37). En este sentido, el propio Sartre observa que el eje central de *El ser y la nada* es la relación intrínseca entre ambas regiones ontológicas. Desde la perspectiva sartreana, la relación debe ser abordada de tal manera que quede en claro la ineludible referencia del para-sí al en-sí. "Desde este punto de vista, la conciencia es un abstracto ya que oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí, y, recíprocamente, el fenómeno es un abstracto también, ya que debe 'aparecer' ante la conciencia" (Sartre, 1948: 37). Para Sartre, lo concreto no son los elementos aislados, sino la totalidad sintética que significa la relación entre el hombre y el mundo. La identificación de la conciencia con el para-sí tiene como finalidad volver explícita la referencia al mundo, la cual el propio término "conciencia" podría encubrir.<sup>1</sup> En *El ser y la nada* se define al ser para-sí como "el que es lo que no es y no es lo que es" (Sartre, 1948: 33) y al ser en-sí como el que "es lo que es" (Sartre, 1948: 33). Frente al modo en que ambas regiones se relacionan, Sartre sostiene que la relación originaria entre ellas es la de la negación.

Para Sartre, el para-sí es quien establece la relación, en tanto es referencia al en-sí. Dicha referencia se da, como dijimos, en el plano de la negación. El para-sí introduce la negación en el mundo quebrando la plenitud de ser del en-sí. "El hombre es el ser por el cual la nada viene al mundo" (Sartre, 1948: 60). Para Sartre, la nada entra al mundo para negarlo, y dicha nada sólo es posible a partir de la emergencia del para-sí. Así como está destinado al ser-en-sí, el para-sí está también destinado al no-ser. El ser en-sí y el no-ser son, por tanto, éxtasis del para-sí. "Nos encontramos, pues, en presencia de dos éxtasis humanos: el éxtasis que nos arroja al ser-en-sí y el éxtasis que nos compromete en el no-ser" (Sartre, 1948: 82). En este sentido, frente a la pregunta sobre la condición de posibilidad de dicha negación, Sartre afirma que ésta es posible porque la conciencia es nada. "El ser de la conciencia en tanto conciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia de sí, y esa distancia que el ser lleva en sí es la nada" (Sartre, 1948: 120). La conciencia es translucidez, unidad ilimitada y vacía, sin embargo, se encuentra escindida, y esta escisión no puede ser entendida como un algo dentro de la conciencia ya que eso implicaría una opacidad dentro de la conciencia. Para Sartre,

la distancia de la conciencia consigo misma es nula; la conciencia, pues, se encuentra dividida en sí misma por una nada, pero esa nada no es otra cosa que la propia conciencia. La nada surge del para-sí, desde el desdoblamiento que lo acompaña a cada instante y, nihilizándose, niega el ser pleno del en sí.

La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Aunque esta posibilidad original no aparece más que en el acto absoluto que la realiza. Y sin duda llega al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto no es otra cosa que el proyecto original de su propia nada (Sartre, 1948: 121).

Ahora bien, en “La querrela del existencialismo”, publicado en *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty lleva a cabo una defensa de la tesis de Sartre frente a las críticas que *El ser y la nada* recibió tanto por parte del catolicismo como por parte del marxismo. Merleau-Ponty advierte que dichas críticas se centran, tanto de un lado como del otro, en la forma en que la obra de 1943 establece la división ontológica entre el en-sí y el para-sí. Con respecto al catolicismo, Merleau-Ponty se centra en las críticas realizadas por Gabriel Marcel. El autor de la *Fenomenología de la percepción* señala dos puntos que Marcel no acepta del pensamiento sartreano. Por un lado, la tesis del en-sí como plenitud de ser. Por otro lado, la tesis de una libertad que se determina a sí misma de manera absolutamente gratuita y que no depende de un Bien único y universal. Con respecto al marxismo, Merleau-Ponty señala que las críticas a *El ser y la nada* son llevadas a cabo a partir del hecho de que en esta obra lo que aparece es una “filosofía de la subjetividad”. Merleau-Ponty advierte la existencia de un marxismo “(...) que se sitúa, de entrada, más allá de los problemas de Sartre: es aquel que niega absolutamente el interior, que trata a la conciencia como una parte del mundo, un reflejo del objeto, un subproducto del ser” (Merleau-Ponty, 1958: 134). Para esta corriente de pensamiento, en su momento hegemónica dentro del marxismo, la subjetividad no es otra cosa que un producto del mundo material. La causa única de la que depende todo lo existente es la materia; por lo tanto, hay que pensar a la conciencia como un mero producto material, mientras que lo que hace Sartre es incurrir en un pensamiento “idealista” ya que propone una distinción entre el mundo objetivo y la subjetividad.<sup>2</sup>

Si bien la defensa que Merleau-Ponty realiza de Sartre tiene como correlato la concordancia con algunos puntos del pensamiento expresado en *El ser y la nada*, en este mismo artículo el autor de *Lo visible y lo invisible* señala que “(...) el libro (*El ser y la nada*) es demasiado antitético: la antítesis de mi vista sobre mí mismo y del otro sobre mí, la antítesis del para-sí y del en-sí son a menudo presentadas como alternativas, en lugar de ser descriptos como el lazo vivo del uno con el otro” (Merleau-Ponty, 1948: 125). Precisamente, esta frase revela uno de los sentidos nodales de la crítica merleau-pontyana al pensamiento de Sartre: su carácter antitético. Por un lado, Merleau-Ponty concuerda en el hecho de diferenciar la conciencia del mundo y de mantener la idea de correlación. Para Merleau-Ponty, al igual que para Sartre, no se puede reducir el mundo a un fenómeno de la subjetividad, ni tampoco reducir la subjetividad a un producto del desenvolvimiento del mundo objetivo. Sin embargo, por otro lado, Merleau-Ponty no acepta que el núcleo de la relación entre la conciencia y el mundo sea el de la negación. En cierta medida, en Sartre, el origen de la relación entre el para-sí y el en-sí tiene un sentido unidireccional ya que es el para-sí el que, por medio de su poder de nihilización, instaura la relación, mientras el en-sí se mantiene como pura positividad. Para Merleau-Ponty, en cambio, entre el mundo y la subjetividad, hay un entrelazamiento que implica una relación dialéctica que no se limita a la negación, sino que supone un “ida y vuelta” entre los dos términos de la relación.

Precisamente, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty sostiene que “estoy arrojado en una naturaleza, y la naturaleza no aparece únicamente fuera de mí, en los objetos sin historia, es visible en el centro de la subjetividad” (Merleau-Ponty, 1945: 398). Sartre señala que el para-sí introduce la nada en la plenitud del ser; Merleau-Ponty intenta pensar una instancia en donde el ser se introduce en la conciencia. Se trata de una doble penetración en donde la naturaleza penetra en la subjetividad de la misma forma en que ésta penetra en aquélla, sedimentándola y constituyendo de esta manera el mundo de la cultura. “Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural” (Merleau-Ponty, 1945: 399).

En *Títulos y trabajos*, Merleau-Ponty afirma explícitamente que uno de los ejes centrales de su trabajo es intentar encontrar un punto intermedio entre dos posiciones extremas con respecto a la espontaneidad y a la pasividad de la conciencia. Sartre considera al para-sí como absoluta espontaneidad. La tesis opuesta como, por ejemplo, la del tipo de marxismo del que hicimos mención unos párrafos atrás, la concibe como total pasividad (la teoría del reflejo de Lenin es un claro exponente). Merleau-Ponty señala, por su parte, que la conciencia es espontaneidad pero es también pasividad. “Pero, una vez más, importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada, es para nosotros privilegiada” (Merleau-Ponty, 1945: 504).

### III. Acción y libertad

En el abordaje realizado en *El ser y la nada* de la relación entre el en-sí y el para-sí, la exposición acerca de la acción ocupa un lugar de suma relevancia. Precisamente, una de las críticas que Sartre le hace a Heidegger es no haber establecido una teoría de la acción. En el último párrafo de la tercera parte de la obra de 1943, cuando se anuncia el tema a tratar en la cuarta parte, Sartre sostiene que Heidegger “(...) calla el hecho de que el para-sí no es solamente el ser que constituye una ontología de los existentes, sino también el ser por el cual sobrevienen modificaciones ónticas al existente en tanto que existente” (Sartre, 1948: 503). A diferencia de lo que Sartre percibe en *Ser y tiempo*, el problema de la acción es uno de los ejes centrales dentro la concepción ontológica expuesta en *El ser y la nada*.<sup>3</sup> En este sentido, la forma en que Sartre concibe la acción se encuentra estrechamente ligada a la división del ser en dos regiones que tratamos en el punto anterior.

En *El ser y la nada* se afirma que “(...) una acción, por principio, es intencional” (Sartre, 1948: 508). Sartre coloca a modo de contraejemplo el caso del fumador que, involuntariamente, provocó una explosión. El individuo en cuestión no actuó en tanto no se trató de un obrar intencional. Sin embargo, el obrero que realiza una explosión a partir de una orden sí lo hace. Si bien los resultados pueden no ser totalmente acordes a lo esperado

(e incluso pueden hasta llegar a ser exactamente lo contrario del fin por el cual se la realiza), lo que define a una acción es que se realice con vistas a un fin. Sartre menciona el caso histórico de la fundación de Constantinopla. Constantino probablemente no preveía que su traslado a Bizancio traería aparejado el debilitamiento del Imperio Romano, “(...) pero ha llevado a cabo una acción en la medida en que ha realizado su proyecto de crear una nueva residencia en Oriente para los emperadores” (Sartre, 1948: 508).

Para Sartre, la acción significa la expresión más cabal del poder nihilizador del para-sí. La acción, en tanto transformación de la figura del mundo con vistas a un fin, implica una negación del mundo tal como éste se muestra. Cuando el para-sí realiza una acción niega el orden vigente del mundo. Sartre señala que dicha negación se lleva a cabo a partir de un retiro de la conciencia del ser al no-ser. “Esto significa que, desde la concepción de la acción, la conciencia ha podido retirarse del mundo pleno del que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el terreno del no-ser” (Sartre, 1948: 508). El para-sí opone y elige el no-ser, frente al ser. El para-sí se proyecta sobre el mundo y lo totaliza, entonces descubre una carencia e imagina un mundo en el cual esa carencia es anulada. Sartre señala que este mundo sin la carencia no es más que un ideal. Por lo tanto, cuando el para-sí actúa lo que hace es negar el mundo que “es” en pos del que “no es”.

Para Sartre esto revela que el fundamento de la acción es la libertad. El mundo, en tanto positividad, no posee una carencia que deba ser saldada. Quien “descubre” la carencia es el hombre; y la “descubre” al confrontar el mundo que “es” con el mundo que “no es” a partir de su proyección sobre el mundo. Cuando Sartre menciona la cuestión obrera, remarca que no son las condiciones miserables de vida las que hacen que el obrero intente transformar el mundo en el cual es explotado sino la vivencia de ellas como condiciones miserables.

Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le iría mejor no son la dureza de una situación ni los sufrimientos que ella impone; por el contrario, sólo desde el día en que puede ser concebido otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y nuestros sufrimientos y decimos que son insoportables (Sartre, 1948: 509).

Para Sartre, la explotación se vive como tal sólo cuando se piensa en un estado de cosas donde ella no existe. A partir de este estado de cosas ideal se intenta terminar con la explotación. Esto significa que la acción requiere de un móvil. El obrero "(...)" tendrá que concebir una felicidad vinculada a su clase como puro posible –es decir, como cierta nada actualmente–; por otra parte, se volverá sobre su situación presente para iluminarla a la luz de esa nada y nihilizarla a su vez, declarando: yo no soy feliz". (Sartre, 1948: 509). La acción nihiliza la realidad presente teniendo como móvil la nada actual. A su vez, este móvil se presenta dentro del conjunto de proyecciones que constituye el paraíso y a partir de ello adquiere la estructura de móvil. Es así que el móvil no es causa sino parte de la acción. "Los motivos móviles no tienen sentido sino en el interior de un conjunto proyectado, que es justamente un conjunto de no-existentes. Y este conjunto es, finalmente, yo mismo como trascendencia, soy yo en tanto que he de ser yo mismo fuera de mí" (Sartre, 1948: 513).

En la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty sostiene una posición crítica de la tesis sartreana en lo concerniente a los motivos de la acción. Si bien Merleau-Ponty también indica que toda acción posee un móvil, aclara que dicho móvil no es una nada surgida de la absoluta libertad del paraíso. Para Merleau-Ponty la acción se funda en la libertad; sin embargo, hay sentidos dados, sedimentaciones, un mundo de significaciones que sirven de móvil a la acción. La acción no es una creación *ex nihilo*. Para Merleau-Ponty el mundo donde se ejerce la acción va conformando el sentido de la acción misma. Así también cada acción se ejerce dentro de una historia. Es decir, la acción presente encuentra su sentido en las acciones pasadas como así también en la proyección de futuras acciones. Según Merleau-Ponty, Sartre incurriría en el error de pensar la acción como independiente de la historia de quien la realiza. Según Merleau-Ponty, para Sartre cada acción sería algo así como una irrupción de la libertad en el mundo en la cual cada instante se encuentra absolutamente desligado de los demás.

Es, pues, necesario que cada instante no sea un mundo cerrado, que un instante pueda empeñar a los siguientes, que la decisión, una vez tomada y la acción comenzada, disponga de una experiencia adquirida, saque provecho de mi ímpetu, me incline a proseguir, es necesario que se dé una pendiente del espíritu (Merleau-Ponty, 1945: 499-500).

En estas dos formas de comprender el sentido de la acción, habitan, a su vez, dos formas de comprender la libertad. Si bien ambos autores coinciden en el hecho de no creer en una naturaleza humana que determine apriorísticamente la conducta del hombre, Merleau-Ponty sostiene que Sartre mantiene una posición extrema al afirmar la idea de una libertad absoluta. En efecto, el acto de elección es, según Sartre, absolutamente gratuito, una creación pura a partir de la nada. “El hombre está obligado a inventarse a cada instante” (Sartre, 2006: 15). En la invención de uno mismo no hay excusas a las que apelar, ni nadie a quien recurrir. Soy libre y mis decisiones siempre comprometen a los otros hombres. Cada vez que elijo, elijo a la humanidad, pero mi elección se funda en mi absoluta libertad.

Según Merleau-Ponty, la tesis sartreana se encuentra estrechamente ligada a la oposición irreconciliable entre el para-sí y el en-sí, en donde el primero es pura espontaneidad y el segundo pura pasividad. En cambio, Merleau-Ponty reconoce una dimensión de pasividad que es constitutiva de la conciencia, lo que le posibilita establecer un fondo de opacidad sobre el que se ejercería la libertad. “Si no hay ciclos de conductas, situaciones abiertas que invoquen un cierto acabamiento y que puedan servir de fondo, ya sea para una decisión que los transforme, la libertad nunca tiene lugar” (Merleau-Ponty, 1945:500). La libertad no es, por lo tanto, una creación *ex nihilo* de una nada que se autodetermina de manera gratuita. Hay elecciones anteriores, juicios de valores previos, una vida que se fue constituyendo por etapas. Merleau-Ponty cita el caso en que una persona u otra se enfrentan a un viaje. “La fatiga no detiene a mi compañero porque a éste le gusta su cuerpo humedecido, la quemazón del camino y del sol y porque le gusta sentirse en medio de las cosas, concentrar su irradiación, hacerse mirada para esta luz, tacto para esta corteza” (Merleau-Ponty, 1945: 504). Merleau-Ponty señala que hay un estilo, una manera de ser propia de cada uno de nosotros. Dicho estilo surge del pasado, de la manera en que nos fuimos constituyendo a lo largo de nuestras vidas. Lo que establecimos lo hicimos con base en un proyecto; el proyecto se fue constituyendo sobre la base de elecciones pasadas que se volvieron las sedimentaciones sobre las que obramos.

En este punto, Merleau-Ponty introduce la noción de lo probable. Si bien es imposible determinar la manera de obrar de un hombre, hay un índice de

probabilidad de que determinado individuo actúe de una forma u otra en tanto ese individuo posee un estilo de vida. Merleau-Ponty aclara que esto no hace previsible los actos humanos, ni mucho menos; pero lo que sí hace es volverlos más comprensibles. Comprenderemos mejor el accionar humano tomando en cuenta que para determinada persona con determinado estilo era probable determinada acción. Merleau-Ponty observa que si fui constituyendo un complejo de inferioridad durante veinte años es poco probable que dicho complejo desaparezca de un instante a otro ya que "(...) aun cuando no sea una fatalidad, tiene un peso específico que no es una suma de acontecimientos lejos de mí, sino la atmósfera de mi presente"(Merleau-Ponty, 1945: 505). Esto no implica que me encuentre determinado por el estilo, sino que me elijo sobre él, ya sea para continuar manteniéndolo o para transformarlo. Con respecto al caso del caminante, Merleau-Ponty dice: "soy libre ante la fatiga en la medida en que lo soy ante mi ser-en-el-mundo, libre para proseguir mi camino a condición de transformar mi ser-del-mundo" (Merleau-Ponty, 1945: 504). El estilo de vida puede transformarse ya que el hombre es libre de hacerlo. El sentido que le atribuía a mi vida puede cambiar; el sentido puede mutar, transformarse, pero siempre al sentido anterior le continuará uno nuevo.

En este último punto, encontramos una nueva diferencia entre Merleau-Ponty y Sartre. Para Sartre, el para-sí le atribuye sentido a un mundo carente de sentido. Dicho fenómeno sería una de las principales características de la libertad humana. Por el contrario, Merleau-Ponty señala que, si bien "(...) nada tiene *sentido* y valor más que para mí y por mí (...)" (Merleau-Ponty, 1945: 501), el sentido no es una creación de mi conciencia surgida de la nada. Para Merleau-Ponty, el mundo tiene un sentido, el cual es constituido de manera histórica e intersubjetiva. El individuo surge en un mundo histórico y ese mundo posee un sentido ya dado. "Eso equivale a decir que nosotros damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga" (Merleau-Ponty, 1945: 513). Se podrá continuar o modificar ese sentido, incluso negarlo, sin embargo, cualquiera de estas actitudes implica asumirlo como punto de partida. Esto ocurre también en el plano estrictamente individual, podemos transformar el sentido que le damos a nuestras vidas pero dicha transformación implica que ese sentido anterior es nuestro punto de partida.

En *La duda de Cézanne*, Merleau-Ponty expone su tesis acerca de la libertad en relación a la creación artística. Para él la obra de arte no es un acto de creación pura ni, mucho menos, una creación *ex nihilo*. El artista realiza su obra a partir de su experiencia en el mundo. Su vida, la cual se encuentra arraigada en un mundo que va más allá de sí, es el “suelo” desde donde elabora su arte. Sin embargo, Merleau-Ponty tampoco concuerda con aquellos que ven a la obra de arte determinada por la vida de su autor, como un efecto directo de las condiciones en que vive o vivió el artista. En el caso de Cézanne eran frecuentes estos tipos de exposiciones. En efecto, el pintor poseía una personalidad esquizoide, y era frecuente atribuir esto como la causa de su arte. Merleau-Ponty señala que dicho tipo de personalidad no determina la creación de la obra. No se puede inferir que la vida de Cézanne, con todos sus padecimientos y con todas sus características particulares, conlleve inevitablemente a su obra artística. El artista no crea a partir de la nada; sin embargo tampoco está determinado a su arte en el sentido de una fatalidad inexorable. Aunque, eso sí, en el pasado del artista pueden leerse anuncios o vaticinios de su obra. “Si existe una verdadera libertad, no puede ser de otra manera que en el curso de la vida, a través de una superación de nuestra situación de partida y, sin embargo, sin que dejemos de ser los mismos –este es el problema” (*Sentido y sinsentido*, 50). La creación del artista es libre pero, como hemos visto, la libertad opera sobre una vida ya constituida. El artista crea teniendo a ésta como suelo, como punto de partida cuya obra expresará. En el caso de Cézanne, Merleau-Ponty dice: “(...) que esta obra exigía esta vida” (Merleau-Ponty, 1948, 49). No era necesario que Cézanne realizara su obra, pero su obra sólo podía ser realizada por él.

#### IV. Reconocimiento y conflicto

En *El ser y la nada* Sartre toma la primera parte de la *Fenomenología del espíritu* y señala que en ella, a diferencia de lo que sucedía en Husserl, el otro es caracterizado a partir de la experiencia originaria que tengo de él. “La aparición del Otro no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo y de mi ego empírico, sino para la existencia misma de mi conciencia como

conciencia de sí” (Sartre, 1948: 291). Sartre sostiene que Hegel, al contrario de Husserl, parte del hecho de que la facticidad de la existencia en el mundo me coloca frente a una pluralidad de conciencias. Precisamente, a través de dicha pluralidad es que el para-sí se reconoce a sí mismo en tanto no es “otro”, en tanto se da “la exclusión de todo Otro” (Sartre, 1948: 291). Sé que yo soy yo siempre y cuando haya un otro que no es yo. Sartre observa que, en Hegel, el “yo” no es un elemento constitutivo de la conciencia trascendental, sino que surge de la experiencia del mundo, donde me encuentro con los otros. “La intuición genial de Hegel consiste en hacerme depender del otro en mi ser” (Sartre, 1948: 293).

En este sentido, Merleau-Ponty y Sartre coinciden en la reivindicación de la filosofía hegeliana, sobre todo de la expuesta en el texto de 1807, como un pensar situado en donde mi ser depende del otro. En “El existencialismo de Hegel” Merleau-Ponty afirma: “(...) hay un existencialismo en Hegel en el sentido en que para él el hombre no es de entrada una conciencia que posee con toda claridad sus propios pensamientos, sino una vida entregada a sí misma y que busca comprenderse” (Merleau-Ponty, 1948: 113). Ambos filósofos coinciden, también, en los límites de dicha reivindicación. Tanto Sartre como Merleau-Ponty rechazan la idea de una síntesis última en la que el conflicto entre las conciencias contrapuestas es superado. Merleau-Ponty habla de un abandono del pesimismo en Hegel, el cual, al comprender un final de la historia donde la pluralidad es absorbida en una unidad sintética, se aleja notablemente de las premisas del existencialismo. “En este punto también Hegel deja de ser existencialista” (Merleau-Ponty, 1948: 117). En este sentido, Sartre le critica a Hegel el hecho de que la lucha entre conciencias es superada en la universalidad del saber. Sartre sostiene que esto ocurre porque Hegel toma la relación con el otro a partir del conocimiento cuando ésta es “ante todo y fundamentalmente, una relación de ser a ser” (Sartre, 1948: 300).

Sin embargo, a pesar de estas coincidencias, las posiciones de Sartre y las de Merleau-Ponty vuelven a tornarse divergentes. Si bien ambos reconocen que la relación entre los hombres es un acontecimiento que se manifiesta en la facticidad del mundo y que involucra de manera total el ser de cada hombre, el sentido de la relación con el otro marca una diferencia determinante entre los dos pensadores.

Para Sartre, el sentido en que el otro constituye mi ser es que es él quien me otorga el ser. El para-sí cobra objetividad al ser para-otro. Al aparecer frente al otro el para-sí adquiere el ser y la objetividad. “Así, el otro es el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser por el que gano mi objetividad” (Sartre, 1948: 321). Sartre sostiene que esta adquisición se realiza a través de la mirada. Cuando el otro me mira me vuelvo un objeto de su mirada, ocupo un lugar espacial, soy en medio de otros objetos, alcanzo la plenitud de ser del en-sí. El otro se vuelve el sujeto para el cual soy objeto. “Soy poseído por el otro, la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como yo no lo veré jamás” (Sartre, 1948: 431). El otro me reconoce de una forma en la cual jamás podré reconocerme yo mismo: como un objeto que está frente a él. Sartre sostiene que, en la dimensión del para-sí, el cuerpo se presenta como punto de vista sobre el cual no puede haber punto de vista alguno; sin embargo, al estar frente a otro surge una nueva dimensión: el cuerpo se vuelve para-otro. Mi cuerpo es visto y ese “ser visto” es algo que me resulta inalcanzable; me encuentro alienado de mi propio cuerpo.

Ante la mirada del otro, Sartre distingue dos tipos de actitudes. Por un lado, la asunción libre de ese ser que me da el otro; lo cual implica identificarme “totalmente con mi ser mirado para mantener frente a mí la libertad del otro y, como mi ser-objeto es la única relación posible entre el otro y yo, sólo este ser-objeto puede servirme de instrumento para operar la asimilación a mí de la otra libertad” (Sartre, 1948: 431). El otro puede definirme como “malo”, por ejemplo. Ese ser, el ser “malo”, me pertenece y soy yo responsable de él aunque no sea yo su fundamento sino la libertad del otro. Aceptarlo implica asumirme objetivamente, negar la “nada” que soy, para así adquirir un ser. Decir que soy “malo” implica adquirir una consistencia como la del en-sí; pero dicha consistencia depende del otro.<sup>4</sup> En este sentido depongo mi libertad a favor de la libertad del otro. Sartre identifica a esta actitud como el fondo sobre el que se fundan el amor, el lenguaje y el masoquismo.

La otra actitud implica, por el contrario, la objetivación del otro, anular su ser-sujeto. Si el otro me objetivaba al mirarme, yo lo objetivaré, entonces, al mirarlo. “Mirar la mirada del otro es afirmarse uno mismo en la propia libertad o intentar, desde el fondo de ésta, afrontar la libertad del otro” (Sartre, 1948: 448). Sin embargo, Sartre aclara que en el mismo momento en

que miro la mirada del otro, ésta deja de ser una mirada para transformarse en meros “ojos”. Sólo un sujeto puede mirar y, en tanto yo lo miro, el otro deja de ser sujeto para volverse objeto. “La objetivación del otro es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para-otro confiriendo al otro un ser para mí” (Sartre, 1948: 327). Me libero de mi ser para-otro y es el otro el que adquiere dicho modo. Recobro, entonces, mi libertad mientras que es el otro quien la pierde; el sujeto soy yo, el objeto es el otro. El deseo, la indiferencia, el odio y el sadismo, son relaciones que se fundan en esta actitud.

Si bien Merleau-Ponty acepta la idea del conflicto entre conciencias que sostiene Hegel en la lucha por el reconocimiento, critica la apropiación que Sartre realiza de ella. Para Merleau-Ponty, el conflicto no es el sentido originario de la relación entre conciencias; por el contrario, éste se funda en un reconocimiento previo. Merleau-Ponty observa que el hecho de que yo sienta que la mirada del otro tiende a volverme un objeto implica que, aun frente a ella, me reconozco como subjetividad, de la misma manera que en tanto intento yo esclavizar al otro sé que él es libertad. Antes de entablar la lucha, tanto el otro como yo nos reconocemos recíprocamente como conciencias. Como sostiene Dan Zahavi, (Zahavi, 2002: 280) para Merleau-Ponty, el error de Sartre consiste en realizar sus análisis del ser para-otro de tal manera que no revelan la intersubjetividad primordial que hace posible la alienación, el conflicto y la objetivación.

Precisamente, con respecto a esto, en la *Fenomenología de la percepción* se dice que “(...) el otro-objeto no es más que una modalidad insincera del otro, como la subjetividad absoluta no es más que una noción abstracta de mí mismo”(Merleau-Ponty, 1945: 511). El otro, en verdad, no es nunca un objeto para mí, de la misma forma en que yo no soy nunca una conciencia pura. Una vez más, Merleau-Ponty señala que Sartre incurre en estas posiciones antitéticas por las premisas ontológicas de las que parte. Si se entiende al para-sí como pura espontaneidad y como libertad absoluta, el encuentro de dos para-sí no puede tener otro resultado que la anulación (o, al menos, el intento de anulación) de uno de ellos. El ser para-otro me volvía un ser en-sí frente a la mirada ajena; mi condición de para-sí parecía subsumirse bajo la forma de objeto que adquiriría al estar el otro mirándome. Merleau-Ponty, por el contrario, afirma que el otro forma parte ya de las estructuras del para-sí. La presencia del otro no disuelve al para-sí sino que en el ser mismo de éste se

encuentra implicado el otro. El para-sí es siempre para-otro y esto no conlleva a ninguna alienación. “Es necesario que los Para-Sí –yo para mí mismo y el otro para sí mismo– se destaquen sobre un fondo de Para-El-Otro –yo para el otro y el otro para mí mismo” (Merleau-Ponty, 1945: 512).

En una de sus conferencias inéditas, Merleau-Ponty habla de la novela *La sangre de los otros* de Simone de Beauvoir (Saint Aubert, 2004, 61). Si bien dicha novela tiene un marcado estilo sartreano, Merleau-Ponty la utiliza para exponer su tesis sobre el *empietement* de la intersubjetividad como opuesta a las mantenidas por Sartre. En efecto, la obra nos narra los avatares de Jean Blomart y de cómo su vida se encuentra inexorablemente entrelazada con la de los otros. El destino de Héléne, protagonista femenina de la novela, se va forjando a la par que el suyo. El enamoramiento, el embarazo no querido, el unirse a la Resistencia y, al final, la muerte misma, todo se refiere de una forma u otra a Blomart. Precisamente, el drama que constituía la historia era el afán del protagonista de no comprometer a nadie en sus elecciones. Pero dicho anhelo resultó una quimera imposible; su existencia implicaba siempre la de los demás. Su libertad penetraba en la del otro, a la vez que la libertad del otro penetraba la suya. El límite entre ellas no estaba claro, se entrecruzaban, se mezclaban. Jean Blomart, Héléne, el joven Jacob que murió de un disparo en una reunión sindical a la que había ido para acompañar al protagonista, formaban parte de una historia en común. Esta historia, a su vez, se encontraba perpetrada no sólo por el mundo cercano, personal, del protagonista. Había fuerzas anónimas. El advenimiento de la Segunda Guerra Mundial, de la Ocupación, de los campos de concentración desplegándose sobre Europa, conformaba el suelo sobre el que emergían los individuos. No hay conciencias autónomas, desligadas las unas de las otras, sólo comprensibles por sí mismas.

“Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta” (Merleau-Ponty, 1945: 456).

A diferencia de Sartre, para Merleau-Ponty no hay una oposición entre lo que soy para mí y lo que soy para otro. Mi existencia es una existencia

encarnada por lo que yo soy lo que soy para el otro; soy mi misma situación. Si bien Sartre no afirma otra cosa con respecto a esto último, la diferencia estriba en que, aun sosteniendo esto, mantiene la idea de un para-sí que resulta alienado con respecto a su aparecer frente al otro. A partir de esta alienación se entabla la lucha entre las conciencias. Para Merleau-Ponty, en cambio, soy de la manera en que el otro me ve. Mi condición de “obrero” o de “burgués”, de “viejo” o de “enfermo”, de “funcionario” o de “celoso”, son modos en los que soy para los otros. Pero ellos no significan algo distinto de lo que soy para mí. Mi subjetividad está arraigada en la intersubjetividad, entendida ésta como una existencia común y compartida.

La verdadera reflexión me da a mí mismo no como subjetividad ociosa e inaccesible sino como idéntica a mi presencia en el mundo y al otro, tal como ahora la realizo: soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no pese a mi cuerpo y a mi situación histórica, sino, por el contrario, siendo este cuerpo y esta situación, y todo lo demás, a través de ellos (Merleau-Ponty, 1945: 515).

## V. Conclusión

Para Merleau-Ponty, los planteos sartreanos que postulan el abismo insuperable entre la conciencia y el mundo, el concepto de libertad como creación absoluta y continua, y la imposibilidad del reconocimiento intersubjetivo, son tesis que se fundamentan en el carácter disyuntivo de la relación entre el en-sí y el para-sí. En este sentido, coincidimos con Renaud Barbaras, quien sostiene que una de las principales diferencias entre la filosofía de Sartre y la de Merleau-Ponty es la manera en que cada uno concibe la dialéctica (Barbaras, 1991: 135). El estudioso francés señala que la dialéctica sartreana es una dialéctica de antinomias irreconciliables, mientras que la merleau-pontyana representa una acción recíproca entre las partes, un entrelazamiento en el cual un elemento lleva necesariamente al elemento que niega y viceversa. El propio Sartre, en *Historia de una amistad*, reconoce esta diferencia cuando llama a Merleau-Ponty “pensador de conjunto” (Sartre, 1945: 49) en oposición a su propio pensamiento antitético.

El pensamiento sartreano es un pensamiento antitético y el de Merleau-Ponty un pensamiento que intenta pensar el entrelazamiento, el punto de convergencia de términos que, en una primera instancia, pueden aparecer como contrarios. En la primera parte del trabajo hemos expuesto la manera en que Sartre y Merleau-Ponty conciben la subjetividad. Ambos autores parten de la perspectiva fenomenológica, en tanto sostienen que toda conciencia es conciencia intencional y que, por tanto, la conciencia se encuentra siempre “entregada” al mundo. En *El ser y la nada*, Sartre divide al ser en dos regiones: el “para-sí” y el “en-sí”. Merleau-Ponty acepta dicha diferenciación; sin embargo, le critica a Sartre la forma en que éste expone la relación como la de una pura oposición. Precisamente, el autor de *Signos* sostiene que entre la conciencia y el mundo hay un entrelazamiento que excede la simple oposición. Lo que existe es una penetración recíproca, una existencia en común.

Esta diferencia vuelve a encontrarse en relación a la intersubjetividad. Como señala Merleau-Ponty, la concepción sartreana de ésta se encuentra atravesada por la oposición ontológica entre el en-sí y el para-sí. Precisamente, en *El ser y la nada*, Sartre habla de la imposibilidad de un nosotros-sujeto ya que el para-sí es la unidad irreductible de la acción, pero, al mismo tiempo, su unidad insuperable. Para Sartre (al menos en *El ser y la nada*) la constitución de un nosotros sujeto es imposible ya que el para-sí es nihilización del ser, del Otro y de sí mismo. La crítica merleau-pontyana a la ontología sartreana, por tanto, tiene como correlato su forma de comprender la intersubjetividad. El intento de Merleau-Ponty por pensar la interpenetración del hombre y del mundo más allá (o “más acá”) de la oposición entre el en-sí y el para-sí, es también un intento por pensar la intersubjetividad como una estructura originaria de nuestro ser en el mundo, previa a todo conflicto y objetivación, y reconocer, a su vez, el carácter intersubjetivo de la acción humana.

### Bibliografía

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.  
\_\_\_\_\_, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.  
\_\_\_\_\_, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris, 1996.

\_\_\_\_\_, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968.

\_\_\_\_\_, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948, p. 109.

SARTRE, Jean Paul, *Baudelaire*, Losada, Buenos Aires, 1949.

\_\_\_\_\_, *El existencialismo es un humanismo*, Folio, Barcelona, 2006.

\_\_\_\_\_, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1948.

### Bibliografía complementaria

BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène*, Jérôme Millon, Paris, 1991.

BEAUVOIR, Simone de, *J. P. Sartre vs. Merleau-Ponty*, Siglo XX, Buenos Aires, 1963.

BELLO, Eduardo, *De Sartre a Merleau-Ponty*, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Murcia, España, 1969.

CABANCHIK, Samuel, *El absoluto no sustancial*, Premio "Coca-Cola en las Artes y las Ciencias" 1984, Buenos Aires, 1985.

CAEYMAEX, Florence, "Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis", en *Alter. Revue de phénoménologie*, núm. 17, Editions Alter, Paris, 2009, pp. 29-44.

CORREAS, Carlos, "De la conciencia a la acción", en *El problema de la verdad*, Biblos, Buenos Aires, 1993.

DESAN, Wilfred, *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

SAINT AUBERT, Emmanuel de, *Du êtres aux éléments de l'être*, Vrin, Paris, 2004.

### Notas

<sup>1</sup> En este punto, es importante destacar la continuidad que los planteamientos expuestos en *El ser y la nada* guardan con las tesis mostradas en *La trascendencia del ego*. La oposición conciencia-mundo que aparece en la obra de 1936 se da en el marco de la psicología fenomenológica, primer proyecto filosófico de Sartre, mientras que la oposición para-sí/en-sí se encuadra en la propuesta sartreana de una ontología fenomenológica que implicaría una fundamentación y una radicalización de la primera propuesta. Eduardo Bello realiza una interesante exposición sobre la apropiación del lenguaje hegeliano por parte de Sartre en *El ser y la nada*. En *La trascendencia del ego*, la oposición entre las regiones mencionadas no está designada bajo esta nomenclatura como sí lo es en la obra de 1943. Sin embargo, la oposición entre éstas está presente en ambas obras por igual. Ver: Bello, Eduardo, *De Sartre a Merleau-Ponty*, Capítulo I, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1969.

<sup>2</sup> En el mismo texto, Merleau-Ponty aclara, sin embargo, que hay otras formas de comprender tanto el cristianismo como el marxismo que no partirían de los principios desde

los cuales se realizan estas críticas al pensamiento sartreano. Con respecto al cristianismo, Merleau-Ponty menciona a Pascal y Descartes. Con respecto al marxismo, ni más ni menos que a las obras del propio Marx.

<sup>3</sup> Sobre la centralidad de la acción en el desarrollo del pensamiento sartreano, consideramos sumamente interesante y sugerente el artículo de Florence Cayemaex “La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?” (Florence Caeymaex, “La Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis?”, en *Alter. Revue de phénoménologie*, núm. 17/2009, Editions Alter, Paris). En este trabajo, se expone que el medio por el cual Sartre intenta revitalizar al marxismo tras la esclerosis en la que lo sumergió la ortodoxia, es llevando a cabo una fenomenología de la praxis, la cual se fundamenta en las premisas establecidas en *El ser y la nada*.

<sup>4</sup> En *Baudelaire* Sartre se percata de que el poeta parisino no busca revolucionar la moral de su tiempo (como podría ser el caso de Víctor Hugo), sino que, por el contrario, su hundirse en “el mal y en el pecado” tiene como fin ser definido como “malvado” y “corrupto” ante los ojos de su madre y de su padrastro. Las blasfemias, las maldiciones y las herejías aparecidas en *Las flores del mal* no señalan, para Sartre, sino una búsqueda de ser. Baudelaire, a diferencia de los poetas revolucionarios, acepta el Bien sostenido por la moral de su tiempo para así poder definirse a partir del Mal. Un proceso similar ocurre en *San Genet. Comediante y mártir*, donde Sartre aborda la vida del polémico escritor francés y describe el sentido de sus peripecias como una búsqueda por asumirse como encarnación del Mal a partir de la mirada de los otros.